مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (٩٣)

آلياتُ التَّفْعِيلِ المقاصديِّ في الفكر النَّوازِلِيِّ

بين حركيةِ الواقعِ ومرونةِ النَّصِّ

الونشريسي أنموذجًا

www.nama-center.com

الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز

تمهيد:

إنَّ التَّشْرِيعَ الإسلاميَّ منظومةٌ تَغَيَّاها الشارعُ الحكيمُ سبحانه وتعالى؛ لانتظامِ أمْرِ البشرية في ميادين الحياة العامة، وتسيير شؤون دينهم ودنياهم، ولما كانت هذه المنظومة تمثِّلُ القانونَ التشريعي في كل زمان ومكان، مجيبةً عن كل النوازل والأحداث، اقتضى منها أنْ تمتلكَ المؤهلاتِ المعرفيةَ التي توفِّر لها مقدرةً على مُواكبةِ الأزمانِ والإجابةِ عن نوازلها، وعلى هذا الأساس انتظمت الأحكامُ التشريعية تحت قاعدةِ جَلْبِ المصالحِ ودرءِ المفاسد.

إنَّ هذه القاعدةَ المقاصديةَ تركزَّتْ على أهم خاصية تميَّزَ بها هذا الدينُ الحنيف، وهي الهيمنة التي أوحى الشارع الحكيم بها إلى البشرية مُعْلِنَةً ختامَ النزول السماوي، واحتواءَ كل الديانات السابقة، قوله تعالى :" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه" المائدة ٤٨.

أمام كل هذه الخصائص الربانية للشريعة الإسلامية واجَهَ الفقهاءُ وأهلُ الفكر أمانةً ثقيلةً، تمثَّلَتْ في بيان أحكام الدِّيْنِ، والإجابة عن تساؤلات الأزمان وما تَطْرَحُهُ مشكلاتُ الناس من حوادثَ بقدْرِ ما أحدثوا من المعاملات والارتفاقات والنُّظُمِ في مختلف الميادين والمجالات، أمام كل هذه التحديات التي لم تُثْنِ عزمَهم، انبرى أساطينُ الفقه إلى ذلك بعد أن كلَّلوا مساعيَ عِلْم النوازل، هذا العِلم الذي يُعَدُّ نافذةً على كل الأزمان، حيث وقفوا على كثير من الفضاءات الفقهية الواسعة، فدوَّنوا على غِرار المصنفات المقررة في الفقه الإسلامي على مختلف مجالاته، مصنفاتٍ لقبوها بعِلم النوازل حيث تُعد بيانًا لما أُشْكِلَ مما هو مُقَرَّرٌ في كتب الفقه، فضلًا عن الإضافات الجديدة، جدة الحوادث الحاصلة التي وقفوا على بيانها وتحديد حكم الشارع الحكيم فيها.

وقد شَكَّلَ الفكرُ النوازلي عَبْرَ العصور إضافةً معرفيةً مُهمةً أَثبتتْ جدارةَ التشريع الإسلامي، ولهذا لم يَخْلُ عصرٌ مِن كتبٍ في الفقه النوازلي، متناولةً الفقهَ الإسلامي في نوازله ومستجداته.

أمام هذا الحسي الفقهي من علماءِنا سنقفُ وقفةً مع أحد هؤلاء الأعلام: إنه الونشريسيُّ صاحبُ المعيار الذي إذا سُمي لم يُقصدْ إلَّا هو – رحمه الله –، فقد كان آيةً في الفقه المالكي لا سيما في الفقه النوازلي، ألَّفَ في النوازل والوثائق وغيرها مِن تصانيف القضاء، ونحن أمام هذه الموسوعة الفقهية لا يسعُنا إلا أنْ نُسَلِّطَ الضوءَ عن الجانب الفكري من علم النوازل، فما هي الأساسات التي ارتكز عليها، ثم حديث التوظيف بعد ذلك في الفقه المالكي واختياراته في ذلك.

وقد اختلف التصنيف في هذا الفكر، خاصة في معالجة القضايا النازلة، فهنالك كتب تناولت القضايا النازلة في كل أبواب الفقه، وبعضُهم أفردَ أبوابًا في معالجة القضايا النازلة دون غيرها من الأبواب.

وإذا كان جوهر الفقه النوازلي قائمًا على مقاصد الشارع الحكيم، وما تَغَيَّاهُ من أحكامٍ في نوازل الناس ووقائعهم، فإن استصحاب

هذا الأخير _ مقاصد الشريعة_ بات ضرورةً في استجلاء المقصود والمعنى، وهنا تقف المنظومة المقاصدية بآلياتها وأدواتها الإجرائية والمنهاجية لتَقرَأَ الواقعَ المتحرك بوعي، وتنفخ في رَوْعِهِ عن طريق الوقوف على النصوص واستنطاقها، وعلى هذا الأساس فتمديد النص في جوار الأحداث المستجدة عمليةٌ لا تكون ولا ينبغي لها أن تكون دون توظيف المعاني المقاصدية، فبين جدلية النص والواقع يقف بحثنا مجيبًا على إشكالية هذه الجدلية ومفكِّكًا للشفرة التي تحول دون الجلاء والوضوح إلَّا إذا أمعنَّا النظرَ كَرَّتَيْنِ، وعمَّقْنا الفكرةَ مستصحبينَ في ذلك ما جادت به عقولُ الفكر المقاصدي عبر تاريخ التشريع؛ لنخرُجَ بعد ذلك بآليات نجعلها وسيطًا بين النص المرِنِ ومستجدات الواقع الذي لا تنتهي مشكلاتُه ولا يعزب عن التحرك في ميادين الحياة التي تنبض بالحيوية والجدة.

لكن صلاحية التشريع لكل الأزمان والأمكنة المكللة بالمنظومة المقاصدية تجعل أوصافَ التشريع لا تَقِلُّ في أوصافها عن أوصاف الواقع، فهي لا زالتْ وما فَتِئَتْ تنبض كذلك بالتحرك والحيوية والجدة؛ جدة المشكلات التي تقف منها موقفَ المتحدِّي والمجيب والموجِّه، وهكذا نقرأُ الواقعَ لكن بنظارة القواعد المأصولة التي تزيل أمامها كلَّ تِيهٍ وغبش، فننشُد في جوار ذلك قشيبَ الضبط والإحكام.

نطرح الموضوع من خلال النقاط التالية:

تمهيد:

مبحث تمهيدي:

المطلب الأول: الإمام الونشريسي حديثُ النشأة والنبوغ

المطلب الثاني: الإمام الونشرسي والفكر النوازلي

المبحث الأول: الفكر المقاصدي وعلاقته بالفقه النوازلي

لمطلب الأول: الإطار المفهومي لمقاصد التشريع والفقه النوازلي

المطلب الثاني: علاقة مقاصد التشريع بنوازل الأحكام

المبحث الثاني: آليات التوظيف المقاصدي بين تحدي الواقع واستجابة النص

المطلب الأول: جدلية النص والواقع بين نوازل الأحداث ومقاصد الأحكام

المطلب الثاني: أدوات النظر المنهاجية في استلهام النص وتحقيق مناطه

خاتمة : أهم النتائج التي خلص إليها البحث.

مبحث تمهيدي:

المطلب الأول: الإمام الونشريسي حديث النشأة والنبوغ

هو أبو العباس أحمد بن يحي بن محمد الونشريسي التلمساني، من الفقهاء المالكية البارزين في المغرب الإسلامي، وُلد في بجبل ونشريس (غرب الجزائر)، في حوالي سنة ٨٣٤هـ/١٤٣٠-١٤٣١م، ونشأ بمدينة تلمسان في ظل سلاطين دولة بني زياد، حيث أَخذ على شيوخها كالفقيه الإمام قاسم بن سعيد بن محمد العقباني.

كان الفقيه الونشريسي لا يخشى في الحق لومة لائم، ولذا غضب عليه السلطان أبو ثابت الزياني صاحب تلمسان سنة ٨٧٤هـ /١٤٦٩-١٤٧٠م، فأمر بنهب داره، واضطر الونشريسي للفرار إلى فاس فاستوطنها، وقام هناك بتدريس مدونة الإمام مالك، كما كان مشاركًا في فنون العلم، أَخَذَ عنه جماعةٌ من الفقهاء منهم ابنُ مليح اللمطي، وأبو زكريا السوسي، والقاضي ابن الغرديس التغلبي.

له مؤلفات كثيرة منها "المعيار المعرب"، وسنقف قليلًا مع هذا الكتاب، وكتاب "إيضاح المسالك في قواعد مذهب مالك"، وكتاب" الفائق في أحكام الوثائق"، وله "الفروق في مسائل الفقه"، وغيرها. تُوفي الفقيهُ الونشريسي في عام ٩١٤هـ/١٥٠٨م-١٥٠٩م، وقد بلغ نحوًا من ثمانين سنة – رحمه الله –[i] .

المطلب الثاني: الإمام الونشرسي والفكر النوازلي

يعتبر كتاب " المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب" من أبرز كتب الونشريسي، وقد اعتمدَ في فتاويه التي أوردها في كتابه على مصنفات الفقه المالكي بأصنافها المتعددة، سواء الأمهات أو المختصرات في الأصول والفروع، والنوازل والوثائق، كما اعتمد في فتاوى المغربَيْنِ الأدنى والأوسط على بعض كتب النوازل المغربية، ومن أهمها نوازل الفقيه أبي القاسم البرزلي القيرواني (٨٤٤هـ).

ويشتمل كتاب المعيار المعرب على مجموعة ضخمة من النوازل، والفتاوى الفقهية التي تتميز بابتعادها عن الجانب النظري، والتي تُعبِّرُ عن صدقٍ ووضوحٍ عن واقع الحياة اليومية في المجتمع المغربي، وما يُلَاحَظُ من خلال النوازل التي عالجها أنَّ الأجواء الاجتماعية كانت تضرب في عمق الأعراف المحلية المغربية، مما دفع بالفقيه الونشريسي إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام والفتاوى الشرعية الملائمة وَفْقَ الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وفي ضوء المذهب المالكي وهو المذهب السائد في بلاد المغرب والأندلس [ii] .

والحقيقة أنَّ لكتاب المعيار جوانبَ متعددة من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في غاية الأهمية، والنوازل في نظر

الفقيه الونشريسي قضايا رُفِعَتْ من مختلف فئات المجتمع إلى القضاة ورجال الفتوى للنظر فيها، وهي عادة ما تذكر القضية أو النازلة كما حدثت بأشخاصها ووقائعها، فهي مِرآةٌ صادقة تعكس همومَ، ومشاكلَ أفراد المجتمع وما يشغلهم في تلك الفترة [iii]، وسنقتبس كثيرًا من منهاجه في الفتوى، وكيف تعامل مع النص في جوار الواقع، كيف استطاع أنْ يُكَلِّلَ ذلك بمساعي الفكر المقاصدي.

المبحث الأول: الفكر المقاصدي وعلاقته بالفقه النوازلي

يتناول هذا المبحث مدى الوصلة المعرفية التي تجمع بين الفكر المقاصدي في جانبه التشريعي والفقه النوازلي، وقد تقرر هذا في مطلبين:

المطلب الأول: الإطار المفهومي لمقاصد التشريع والفقه النوازلي

إنَّ التشريعَ الإسلامي معللٌ كما قلنا في ديباجةِ هذا البحث بجلب المصالح ودرء المفاسد، وهذه قاعدة كبرى تمثل لنا أهم مبدأٍ تغيَّتْهُ هذه الشريعة الغراء، وأنها بهذه المعاني السامية تَنِدُّ عن كل أَسْرٍ وإصْرٍ وسلطة دينية مبهَمة كما حدثت في الأديان السابقة المحرَّفة، فكل شيء في الفقه الإسلامي له حكمه ومناطاته، ومصالحه ومفاسده، فعن طريق تقرير هذا الميزان والمعيار تنسلك أحكامه من تحليل وتحريم وكراهة وندب وإباحة. ومن ثم تتقرر أصالة هذا التشريع.

وعلى هذا المعيار فإنَّ قاعدة المصالح والمفاسد المقاصدية باتتْ مُسْتَصْحَبَةً دائمًا، لدى المَنظِّر الأصولي والمشَرِّع الفقيه (على سبيل المجاز، وإلا فالمشرع هو الشارع الحكيم)، في كل وقت وحين، على كَرِّ الدهور ومَرِّ السنين، فكل ما ينزل بالمجتمع المسلم في أرض الإسلام، أو أرض غير المسلمين، أو أرض الدعوة، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات ينبغي أنْ يُناطَ بقاعدة المصالح والمفاسد.

معنى مقاصد التشريع: لقد تداول هذا المصطلح عند الفقهاء المعاصرين على سبيل التأصيل والتنظير والكتابة في موضوعه بشكل يلفت الانتباه، أو نستطيع القول بأن عصرنا هذا عصر المقاصد، فقد بلوروا كثيرًا من المعارف الاستدلالية في الفكر الأصولي لدى السابقين، خاصةً أولئك الذين وضعوا بصماتٍ ملموسةٍ من لَدُنِ الإمام العز بن عبد السلام والغزالي وابن تيمية، والإمام الشاطبي الذي يُعَدُّ المؤسِّسَ بلا مُنازع، وابن عاشور الذي أضاف ما عزَّ عن البيان لدى السابقين.

فهذا الإمام الشاطبي وإنْ لمْ يُعْط مفهومًا على وَفق اصطلاح التعريفات، إلَّا أنه أصاب كَبِدَ الفكرة عندما حدَّدَ مفهوم المقاصد قائلًا:« أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا »[iv] .

وقد أعطى الأصولي الزركشي مفهومًا تحديديًّا كذلك فقال:« قال أصحابنا: الدليل على أنَّ الأحكام كلها شرعية لمصالح العباد، إجماعُ الأمة على ذلك، إما على جهة اللطف والفضل على أصلنا، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة، فنحن نقول: هي وإن كانت معتبرة في الشرع لكنه ليس بطريق الوجوب، ولا لأنَّ خُلُوَّ الأحكام من المصالح يمتنع في العقل كما يقول المعتزلة، وإنما نقول: رعاية هذه المصلحة أمر واقع في الشرع، وكان يجوز في العقل أن لا يقع كسائر الأمور العادية»[v].

وقد قرَّرَ هذه المعاني المقاصدية العلامةُ ابن القيم بأنَّ « الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد.

وهي عدْلٌ كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل... »[vi] .

وقد عزَّزَ هذا الكلام ما قاله العلامة شاه ولي الله الدهلوي: « وقد يُظن أنَّ الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح... وهذا ظنٌّ فاسدٌ تُكذِّبُه السنةُ وإجماعُ القرون المشهود لها بالخير »[vii] .

وعلى هذا فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها، ليس شيئًا اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين، بل هو صميمُه[viii] ، والقرآن الكريم والسنة النبوية هما أوَّل مُصرِّح بمقاصد الشريعة وأول مُنَبِّهٍ على أمثلتها ونماذجها الإجمالية والتفصيلية. فرغم أنَّ أحكام الوحي لها من القداسة ومن الثقة بها والتسليم لها ما لا مزيد عليه عند المؤمنين بها، وما لا يحوجهم إلى بيان علة ولا حكمة ولا مقصد ولا مصلحة، فإن القرآن والسنة-رغم ذلك-قد بينَا كثيرًا من علل الأحكام ومقاصدها، في العبادات والمعاملات وسائر أبواب التشريع. كما قال الإمام ابن القيم – رحمه الله –: « والقرآن وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح... ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»[ix].

إنَّ هذه المعاني الكبرى التي ندب إليها الفقهاءُ أنفسَهم وبحوثَهم هي التي أَعْطَتْ بعد ذلك موقعًا هامًّا في الاستدلال والتوظيف النصي، فمِنْ دونها لن نصلَ أبدًا إلى كبد المعاني التي تغيَّاها الشارعُ الحكيم من كل حُكْمٍ ونازلة.

وعلى وفق هذا التصور فإنَّ مقاصدَ التشريع جوهرُ أساس في العملية الاستدلالية التي لا تقف عند حدِّ النص في ظاهره، بل تأخذ بنا إلى المعاني الاحتوائية المنتجة للإمكانات المعرفية في الاستدلال. وسنرى هذا جليًّا عند الحديث عن تجربة الإمام الونشريسي بتقرير المقاصد في نوازله، وتكليله لقواعدها وإمكاناتها.

معنى الفقه النوازلي:

إنَّ المنظومة الفقهية قد تنوعت أساليبُ التصنيف فيها لدى الفقهاء وأهل المعارف الدينية، ولعل أهم أسلوب كان نتاج الثروة القانونية في التشريع هو مصنفات الفقه النوازلي، هذا النوع من التصنيف قديم قِدَم الأغراض والأسباب التي دعت إليه، فمنذ القديم وفقهاؤنا يترصَّدون للمنظومة الفقهية مصنفاتٍ على غير ما هو مُقَرَّر ومرتَّب فيها، ومعهود في مصنفاتها، فكانت كتب النوازل مستصحبة ومزاولة لكتب الفقه المستقر، لأن كثيرًا من الصور والتخريجات النازلة والحادثة لم تكن تسعفهم في الفقه المستقر، فكان هذا يضطرهم إلى التأليف على غراره كتبًا ومصنفات تكون في موقع الإضافة والإثراء على ما هو مقرر في ما عهدوه [x] .

ونرى هذا واضحاً من كلام الإمام عيسى بن سهل الغرناطي في مقدمة مصنفه قائلًا: «ثم إني رأيت الآن ضَمَّ تلك النوازل إلى نظام، وجمْعَ تلك المسائل إلى ترسيم والتئام، وجمع أشكالها بعضها إلى بعض لتكون فائدتها أمكن وأيسر ومنفعتها أقرب وأيسر وأكثر»[xi] .

ففي اللغة: معنى النوازل يطلق على جمع نازلة، وهي" المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس"[xii] ، وأصلها من الفعل نزل بمعنى هبط ووقع.

لم أقف للسابقين القدماء على تعريفٍ محدد للفقه النوازلي، كل ما في الأمر أنهم يوظفون المعنى اللغوي للتعبير عنها في مسائل الفقه.

يقول الإمام الشافعي عن مسألة في القنوت: « ولا قنوتَ في شيء من الصلوات إلا الصبح إلا أن تنزل نازلة فيقنت في الصلوات كلهن إن شاء الإمام » [xiii] .

وقد وضَّحَ في رسالته الأحكام النازلة من غيرها فقال: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فترلت نازلة ليس فيها نص حكم؛ حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها» [xiv] .

ومعنى كلام الإمام الشافعي أنَّ الأحكام الفرعية نوعان: أحكام ثابتة بنص الوحي عينًا وواقعًا، أو بِفِهْمِ المجتهِد، أي: إنها مبتوتٌ فيها وواضحٌ حكمُها، وهناك أحكام لم تثبت بعين الشرع، ولم يكن فيها للفقهاء حكم واضح، فيتم عن طريق الحكم الواضح والمبين، الاستدلال على الحكم النازل والواقع. يشير هنا إلى القياس الأصولي، والقياس بمعنى القاعدة العامة الثابتة بالاستقراء التي يدخل فيها ما هو في معناها، وهذا معنى قوله :" ... إذا كانت في معناها".

يقول الإمام مالك: « أدركتُ هذا البلد وما عندهم إلا الكتاب والسنة فإذا نزلتْ نازلةٌ جَمَعَ الأميرُ لها مَنْ حضرَ من العلماء فما اتفقوا عليه أَنْفَذَهُ » [xv] .

وقال ابن القيم وهو يتحدث عن مشروعية تقليد العامي للعالم: « قد عَلِمَ اللهُ سبحانه أنَّ الحوادثَ والنوازل كل وقت نازلةٌ بالخلق، فهل فرض على كل منهم فرض عين أن يأخذ حكم نازلته من الأدلة الشرعية بشروطها ولوازمها؟»[xvi] .

ومن مجمول هذه المعاني يمكن أن نقول بأن الفقه النوازلي هو : **"المسائل والحوادث التي تنزل دون أن يكون للشرع في عينها نصٌّ، ولا للسابق فيها نظرٌ واضح لا يستدعي اجتهادًا زائدًا على ما هو مُقرر".**

نُوَضِّحُ أكثر معنى هذا التعريف حتى نُخرج عن النوازل بعضَ المشمولات التي لا تدخل في تحديده تحديدًا دقيقًا.

ـ "**المسائل والحوادث التي تنزل دون أن يكون للشرع في عينها نصٌّ**" : يدخل فيه كل حكم نصَّ الشرعُ أصالةً أو تبعًا عليه، مثل حلِّيَّة البيع وحرمة الربا، فهذا نصَّ عليه أصالةً وتبعًا في نصوصه. ويخرج منه ما نصَّ عليه الشرع في جنسه، حيث إنَّ الحكم على النازلة فيه هو حكمٌ عليه من حيث إنَّ جنسَه معلومٌ في الشرع مثل حرمة تناول الحشيش فلمْ يردْ في نصه حكمٌ، فالنص وردَ في الخمر، فكل ما كان من جنس علة التحريم دخل فيه، ولو لم يكن مِن قَبلُ.

وكذلك ما ثبت فيه الحكم لكن لا على نصٍّ واحد، ولكن من مجموع نصوص مستقرأَة، وقاعدة كلية تمثَّلَتْ مقصدًا من مقاصد التشريع، فكانت النازلة في ضمن مشمولات هذا المقصد مثل قاعدة "لا ضررَ ولا ضِرارَ"، تدلنا على حرمة ما كان فيه ضرر معتبَر في الشرع، فهو محرَّم ولو لمْ ينص عليه الشرعُ، مثل تناول الدخان فقد ثبتت قطعيَّةُ مضرَّتِهِ وهي معتبرَة في الشرع، إذن فيحرم على وفق القاعدة المستقرأة.

ـ "**ولا للسابق فيها نظر واضح لا يستدعي اجتهادًا زائدًا على ما هو مقرر**": أي: إن المجتهد السابق على حدوث النازلة لم يكن له فيها من قبل نظر وحكم ثابت وواضح، وهنا مقصود الوضوح ليس في التحريم والتحليل، ولكن في تحقيق المناط؛ أي: في تكييف النازلة، حيث إن المسألة قد لا تتوضح صورتها على وفق ما نزلت عليه فيما بعد، كأنْ كانت تشبهها، لكن تختلف من حيث التكييف، وبالتالي فهي تغاير صورة المسألة التي حكمَ عليها المجتهدُ السابق، ومِنْ ثَمَ أصبحت النازلةُ تستدعي نظرًا جديدًا، مثل حرمة بعض العقود المالية المعاصرة لشوبها بالربا، وقياسها على بعض بيوع العينة.

المطلب الثاني: علاقة مقاصد التشريع بنوازل الأحكام.

إنَّ الفقه النوازلي له علاقة وطيدة بِكُبرَيَاتِ قواعد الفكر المقاصدي في جانبه التشريعي، بل إنَّ الحكم على النازلة لن يكون أبدًا بمنأى وبمعزل عن مقاصد التشريع وقواعده، وكل نظر في الأحكام النازلة دون استصحابها فهو مردود. ومعلوم أنَّ المسألة النازلة هي مسألة خاضعة للاجتهاد والاستنباط، وهذه الآلية (الاستنباط)، تنظر إلى الأحكام النازلة بِنَظَرَيْنِ[xvii]:

١ـ الاجتهاد الاستدلالي. ٢ـ الاجتهاد التنزيلي.

لأنَّ الأحكام إما أنْ يكون منصوصًا عليها أوْ لا، فإن كان منصوصًا عليها، بحثنا عن طريق الاجتهاد الاستدلالي في مظانِّ النصوص والقواعد المباشرة حول المسألة في جنسها، أما إذا لم يكن منصوصًا عليها، أو كان منصوصًا عليها، لكن حدَثَتْ صور مختلفة عند تطبيق النازلة على بعض الحالات، فهنا نُوظِّف الاجتهادَ التنزيلي، أو ما يُسَمَّى في أصول الفقه بتحقيق المَناط [(xviii)]

.

فقاعدة تحقيق المناط هي جوهرٌ في مقاصد التشريع، والفقه النوازلي له تعلق كبير بتحقيق المناط؛ لأنَّ غالبًا ما تكون الأحكام النازلة لها جنسٌ في الشرع يقضي إما بحرمتها أو وجوبها أو حِلِّيتها أو غير ذلك، لكن تنزيل هذه الصور والأحكام قد يختلف عند التطبيق والحدوث العملي للمسألة، فهنا يمثل تحقيق المناط الجوهرَ الأساس في بيان حكم المسألة النازلة.

وقد قال الإمام الشاطبي في باب الاجتهاد، عن تحقيق المناط: «كل دليل شرعي؛ فمبني على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظريةً، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النَّقْلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية نقلية، وبيانُ ذلك ظاهرٌ في كل مطلب شرعي، بل هذا جارٍ في كل مَطْلب عقلي أو نقلي؛ فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم، ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية»[xix] .

ومعنى ذلك في نظر الإمام إذا: « شرع المكلَّفُ في تناول خمر مثلًا؛ قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم، هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه، وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته؛ فقد تحقق مناطه عنده »[xx] .

فتحقيق المناط متعلق تمام التعلق بالأحكام النازلة؛ لأنه كما قال الإمام الشاطبي لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، أي: إنه مساوق لما يحدث من المشكلات والنوازل، فهو « لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة »[xxi] .

إضافةً إلى ذلك، فإن إثبات حكم المسائل النازلة كما قلنا في التعريف بأنه متعلق بما ثبت بجنس الشرع لا بعينه، فما ثبت بعين الشرع ليس بنازل، بل هو معهود، ومقصود ثبوتها (النازلة)، بجنس الشرع أي: إن المجتهد ينظر في المسألة النازلة ويحدد حقيقة متعلق الحكم فيها ومناطه، أي: إنه يتبين عن طريق السبر والتقسيم وعن طريق تخريج المناط؛ إلى جوهر ما تتكون عليه المسألة وتشكل فيه أساسًا، فإذا تبين له حقيقتها، نظر مرة أخرى في القواعد المستقرأة على عللٍ ومقاصدَ واضحة، فيحكم على المسألة النازلة على وفق هذا النسق.

المبحث الثاني: آليات التوظيف المقاصدي بين تحدي الواقع واستجابة النص

يتناول الحديث عن جدلية النص المنفتح وحركية الواقع الذي لا يتوقف من جانبيها النظري والإجرائي.

المطلب الأول: جدلية النص والواقع بين نوازل الأحداث ومقاصد الأحكام

لقد تنبَّهَ علماءُ الفكر المقاصدي إلى بِنْيَةِ النَّصِّ بوصفِه حمولةً مُتْخَمَة من المعاني، لهذا فرضوا في بنيته جُمْلَةً من المكونات الداخلية التي يستدعيها النصُ ذاته، وتفرض عليه تمديدًا، هذا التمديد هو الذي يعطيه الروحَ السارية التي تضمن له المواكبة الزمانية والمكانية، وعلى هذا الأساس فليس بعيدًا أن نرى في التنظير الفقهي للقواعد الفقهية أنهم يدرجون قاعدة "العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني"، في أُسِّ المباحث المقاصدية.

إنَّ النص لا يُعَبِّرُ بمنطوقه ولا بمفهومه، إلا إذا كان يحتوي تلك المؤشرات التي تدل عليها النصوص إما على الإفراد في عينها، أو عن طريق الاستقراء في جنسها، ففي سياق ذِكره عن المصالح المرسلة يبين الشاطبي قضية الاعتبار لجنس موارد الشرع، فقال: « أنْ يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل مُعين وهو الاستدلال المرسل»[xxii]، أمام كل هذه المعاني يقف النص موقفًا حاسمًا في استنطاق الواقع ومعاشرته وفهمه، حتى يستطيع الفقيه بعد ذلك أن ينظر نظر الحصيف الذي لا يعزب عنه مقاصد الشارع الحكيم من النازلة المراد كشفها، وقد عبر عن هذه المعاني الإمام الشاطبي في حديثه عن المصلحة المرسلة بقوله: «إنَّ الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليًّا جاريًا مجرى العموم في الأفراد»[xxiii]، والاستقراء هنا ليس استقراءً للألفاظ فقط مجتمعة بل إنه استقراء للمعاني فهو يتسامى عن أن يبقى حبيس اللفظ والظاهر، وهذا استقراء في قلب النص وجوهره، فالحكم كما يظهر من لفظه وظاهره كذلك يظهر من معناه، والمعاني إذا اجتمعت فإنها تشكل عمومًا لا يقل وزنًا عن العموم اللفظي؛ بل إنه يفوقه أحيانا فـ «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط... بل من استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر عام كلي فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغة»[xxiv].

على أنَّ عَيْنَ الشرع وجنسه يبقيان هما الأساس الذي يستند منهما الواقع موقف الشرع فيه، وهنا إيراد ضروري ذكره مصطفى شلبي في حديثه عن جدلية النص والمصلحة التي هي جوهر الواقع المدروس، حيث يقر بأنها: «إذا تعارضت معه في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها... وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلًا... وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل إلى عمل المصلحة فيها»[xxv]، ولقد انطلق فضيلتُه مِن أنَّ الأحكام تتغيرُ بتغير المصالح؛ وهذا يقتضي تقديم المصلحة المتغيرة على النص والإجماع.

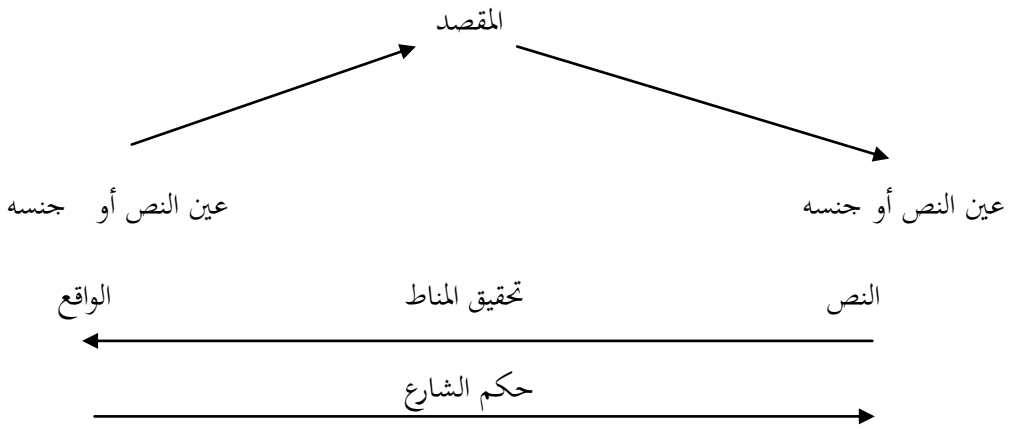
ذلك أنَّ الحكم الشرعي الذي شُرِّعَ تحقيقًا لمصلحةٍ مُعَيَّنَةٍ ثابتٌ لا يتغير ولا يتبدل؛ لأنَّ المصلحة التي شُرع لتحقيقها كذلك، هذا

من جهة، ومن جهة أخرى فإن النص لا يُترك بمصلحة سواء كانت ثابتة أو متغيرة، لكن هذا لا يسلم.

وتحقيق الفكرة في هذا المقام الذي نبين فيه جدلية النص والواقع أو المصلحة، أنَّ كل دليل شرعي مبني على قاعدتين لا ينفك عنهما، **إحداهما**: راجعة إلى تحقيق المناط، **والأخرى**: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، والأولى نظرية والثانية نقلية، فإذا نص الشارع الحكيم على أن "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"، فإن هذا حكم شرعي تعين لمصلحة محددة؛ فهذا الحكم لا يلحقه التغيير ولا التبديل؛ لأنَّ المصلحة التي قُصد به تحصيلها ثابتة كذلك، فإذا عرض على الفقيه واقعة مضمونها أنَّ الصانعَ يدَّعِي تَلَفَ السلعةِ مِن غير تقصير ولا تَعَدٍّ، في حين أن صاحب السلعة لا يوافقه على دعواه، فإن الفقيه ينظر فيجد أن الغالب على طائفة الصُّناع الصدق والأمانة، فيقول إن الصانع لا يضمن ويصدق في دعواه الهلاك أو التلف، وليس لرب السلعة إلا اليمين، وتؤسس الدعوى على أن المدعي هو الذي لا يشهد له الغالب، فإذا تغير الزمن، وفسدت الذمم، وضعف سلطان الدين على النفوس وغلبَ على طائفةِ الصناع الخيانةُ والتعدي، فإن الفقيه يحكم بتضمين الصانع؛ لأنه يعتبر مدعيًا، وقد تغيرت الفتوى في الحالتين ولم يتغير الحكم ولا المصلحة التي لأجلها شُرع.

إذن فالمسألة في أساسها مبنية على تحقيق المناط، وهذا هو الذي يتغير، ولهذا: «فإنه يعتمد على العادات والتجارب والخبرات، وغير ذلك من الظروف المتغيرة، فيتغير بتغييرها»[(xxvi)]، وهنا نفهم جدلية النص والواقع؛ بأن تحدي الواقع يجعل النص يستجيب لكن من حيث إنه يتغيَّا الوصول إلى مقصدٍ أراده النص ذاته إما عينًا أو جنسًا أي: باستقراء موارد الشرع، وعلى الأساس يمكن أن نقيم المخطط التالي الذي يبين حقيقة الواقع وموقف النص منه، فالنص يحتاج إلى الواقع كي يحقق مناطه، والواقع يحتاج النص كي يقف على موارد الشرع فيه.

المخطط:



فإذا كان مقصودُ شلبي هو الفتوى فإن تغيير الفتوى متوقف على تغيير مناطها، أما المصلحة والحكم فلا يتغيران، ولهذا فتقسيمه المصلحة إلى متغيرة وثابتة هذا فيه نظر، إذا عرضنا المسألة في محور جدلية النص والواقع.

أهم استناد يخضع له النص في بيان الواقع هو تحقيق المناط، ولهذا فإن الواقع في فهمه لا يتوقف على النص ولا على المقصد، بل في كثير من الأحيان لا يمكن للنص أن يعيه؛ لأن النص عبارة عن أحكام مُطْلَقَةٍ لا تبين كل واقعة بخصوصها « ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حِدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مُطلَقة، تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معيّن خصوصية ليست في غيره، ولو في التعيين نفسه، وليس ما به الامتياز معتبرًا في الحكم بإطلاق.. . فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلَّا بعد المعرفة بأن هذا المعيّن، يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا وقد لا يكون»[xxvii].

وعلى هذا فتحقق الحكم في الواقع ليس طريقه النص وإنما طريقه تحقيق المناط؛ لأن الاجتهاد في تحقيق المناط: «لا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفًا ومجتهدًا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى»[xxviii].

وقد اصطلح عبد المجيد النجار على معنى فهم الواقع بقوله "تمثل الواقع"، ويقصد به «الاستيعاب المعرفي الشامل والمفصل للصورة الواقعية من الحياة التي يراد معالجتها بالهدي الديني، ولا يتم هذا الاستيعاب إلا بالكشف عن حقيقة تلك الصورة، في عناصرها الظاهرة والخفية، وفي علاقتها بالصور الأخرى، التي لها بها علاقة، وفي أبعادها الفردية والاجتماعية والدولية، وفي مظاهر الخلل، التي تتأتى الأضرارُ منها، فَتَفُوتُ مصالحُ الأفراد والجماعة، وكل ذلك يراعَى فيه عناصر التشخيص التي تتعلق بالظرف المكاني والزماني للصورة المدروسة بعيدًا عن التعميم، الذي لا يَقومُ على أساس من الاشتراك في تلك العناصر»[xxix] .

إنَّ الوعي بالواقع هو الذي يضع الفقيه أو الناظر في مقصود الشرع أن ينزل إلى الواقع أولًا يسائله، يباشره، يصاحبه، ثم بعد ذلك يأتي إلى النص ليستجلي منه المقاصد العلية عن كل الإشكالات التي تبدت من هذا الواقع بمختلف مجالاته[xxx].

وفي هذا السياق نلفت نظرة باقر الصدر في نظره إلى جدلية النص والواقع، في مقام التأصيل لاستراتيجيات النظر التي تقوم عليها نظريته في منهاجية القراءة الجديدة للخطاب القرآني، فهو يرى أن الناظر في القرآن المجيد لا بُدَّ أن يشكل استجابة حوارية بين الواقع الذي يبدأ به ويعمق الفكرة في النظر إلى موضوعاته وإشكالاته في أيِّ حقلٍ من حقول الحياة الإنسانية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني من مشاكل وحلول، وما تركته من فراغات، بعدها يلوي عنانَ فِكْرِهِ إلى النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه مستمعًا أو مسجلًا فحسب؛ «بل ليطرح بين يدي النص موضوعًا جاهزًا مشرقًا بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص القرآني حوارًا، المفسِّرُ يَسألُ والقرآنُ يجيب المفسرَ على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من خلال التجارب البشرية النافعة، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن

يستلهمها من النص من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات، ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائجَ مرتبطة دائمًا بتيار التجربة البشرية؛ لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية لتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضع من مواضيع الحياة، ومن هنا أيضًا كانت عمليةُ التفسير الموضوعي عمليةَ حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليست عمليةَ استجابةٍ سلبية، بل استجابة فعَّالة وتوظيفًا هادفًا للنص القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى»[xxxi].

وهنا نرتقي بالخطاب الفقهي إلى أبعد من أن نحصره في النوازل الفقهية الجزئية أو الشخصية، فما دامت جدلية النص والواقع قائمة على ميزان المقاصد الإلهية، فإن ذلك يفرض علينا قراءة هذه الجدلية وتعميق النظر فيها على كل المستويات والأنحاء، لا في البقاء بها مع جزئيات الأحكام، وإنما لجعلها شاملة لنوازل الحياة الإنسانية في الأنفُس والآفاق، وهذا ما تفطَّن له الفقيهُ المجدد باقرُ الصدر عندما طرح منظومتَه الجديدة في قراءة النص القراءة على النحو السنني.

المطلب الثاني: أدوات النظر المنهاجية في استلهام النص وتحقيق مناطه

بعد هذا التنظير للجدلية القائمة بين النص والواقع، ومحاولة الوقوف على فك رموزها، وبيان متعلقاتها نأتي في خطوات إجرائية نعمق معها الفكرة، لنزيد هذه الجدلية كشفًا واستجلاءً، فنعرض للوسائل الإجرائية التي يمكن أن تصل ذلك الخيط الرفيع بين النص والواقع، لنُثَنِّي القصد بعد ذلك إلى ملكة الإمام الونشريسي الفقهية والأصولية، فكتاب المعيار يُعَدُّ المصنف الذي تبدَّتْ وتجلَّتْ فيه للعيان العقليةُ الفقهية المقاصدية؛ كيف استطاع أن يستثمر ذلك الكم الهائل من الأدوات التي تربط النص بالواقع؟ ثم كيف وظفها في بحر النوازل التي تطرق لها، فنعرض لها على سبيل المثال لا الحصر.

ولما كان الإمام الونشريسي فقيهًا مالكيًّا تتفيَّأُ نور فقاهته من مشكاة الفكر المالكي أصولًا وفروعًا، فإن هذا سيُضفي على البحث لمسة مقاصدية لا تقل في بيانها وتألقها عن ما تميز به الفقه المالكي أصولًا وفروعًا، قديمًا وحديثًا، بيانًا وتألقًا في سماء الإبداع المقاصدي؛ بدءًا من الإمام مالك مترجمًا لمعنى المصالح المرسلة، مرورًا بالإمام الشاطبي مؤصِّلًا ومعمِّمًا للبحث المقاصدي، وصولًا إلى ابن عاشور مراجعًا ومضيفًا لعناوين التألق والجدة فيه.

إنَّ أدوات النظر المنهاجية التي تظهر فيها جدلية الواقع والنص على السواء تكاد تنحصر في مبدأٍ كبير قد أَشَرْنا له سابقًا ألَا وهو "تحقيق المناط".

ومعناه كما نص على ذلك الإمام الشاطبي بقوله: « أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله ... ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين»[xxxii].

لكن موارد تحقيق المناط ترتكز على أمرين اثنين **أولهما**: المصالح المرسلة **والثاني**: اعتبار المآل. فعن طريق هذين الموردين نقف على النازلة المراد عن كشف بيانها، وسنلاحظ حقيقة هذين الموردين، وكيف استطاع الإمام الونشريسي توظيفهما لبيان المناط وكشفه، وتحقيق مورده.

أولًا: المصلحة المرسلة:

بعيدًا عما قيل واختصارًا للكلام عن المصلحة المرسلة، فإنَّ الاستدلال المرسَل كما قال الإمام الشاطبي دليلٌ أصيلٌ في الفكر الأصولي، وهو قطعي قد شهدت له النصوص بالاستقراء، ذلك « أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه، ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك»[xxxiii].

فالمصلحة المرسلة هي ما شهد جنس الشرع به عن الملائمة المتوفرة بواسطة الاستقراء الذي يجمع النصوص التي شهد على جنس المقصد لا عينه، وقد لاحظنا ذلك واردًا في نوازل الإمام الونشريسي، فمسائل كثيرة لا تكاد تحصى كان مورد الإمام فيها قائمًا على المصالح المرسلة، فقد اتخذها الخيط الرفيع الذي يجمع النص بواقعه، وقاعدة العادة محكمة، أو الأخذ بالعرف مقصود معتبر شرعًا، لا تستقيم إلا إذا أعرناها بهذا الأصل _ المصالح المرسلة_ ، فملاحظة الواقع واعتباره في التشريع أمر نص عليه التشريع، فهو يدخل في المصالح المرسلة، وسنذكر مثالين على سبيل التوضيح لا الحصر:

– مسألة فرض الخراج على الأغنياء إذا نفذ بيت المال العام:

الأصل أنْ لا يُطالَب المسلمون بمغارمَ غير واجبة بالشرع، وإنما يُطالَبون بالزكاة وما أوجبه القرآن والسنة، كالفيء والركاز وإرث من يرثه بيت المال. وهذا ما أمكن به حمل الوطن وما يحتاج له من جند ومصالح المسلمين وسدّ ثُلَمِ الإسلام، فإذا عجز بيت المال عن أوراق الجند وما يحتاج إليه من آلة حرب وعدة، فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك.

وقد استند الونشريسي في جواز ذلك بالمصلحة المرسلة فقال: «الذي نراه جواز ذلك عند ظهور المصلحة وإنما النظر في بيان وجه المصلحة»[xxxiv]، هنا يوظف الإمام الونشريسي أُسَّ ما يعتمد عليه تحقيق المناط، فينظر في حقيقة المصلحة وبيان وجهها، فيقول: « أولًا توظيف الخراج في عصرنا هذا، وكل عصر هذا خراجه ومنهاجه ظلم محض، لا رخصة فيه. فإن آحاد الجند لو استوفيت جراياتهم ووزعت على الكافة لكفتهم برهة من الدهر وقدرًا صالحًا من الوقت، وقد شمخوا بتنعُّمهم وترفُّههم في العيش وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات، ووجوه التجمل»[xxxv]، أما إذا كان الإمام مُطاعًا، وكان بحاجة إلى تكثير الجند لحماية الرقعة، وخلا بيتُ المال، واحتاج الجندُ إلى ما يَسُدُّ حوائجهم: « فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في

الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجود الغلات والثمار كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس به إلى إيغار الصدور وإيجاش القلوب ويقع ذلك قليلًا من كثير ولا يُجحف بهم ويحصل به الغرض»[xxxvi]، ثم استدرك قائلًا: «فإنْ قيل هذه مصلحة غريبة لا عهد بها في الشرع، ولا بمثلها، وحاصلها يرجع إلى مصادرة الخلق عن أموالهم وهو محظور يُعلم حظره من جهة الشرع، ولذلك لم يُنقل قط عن الخلفاء الراشدين قبل أن صارت الخلافة ملكًا عضدًا. وإنما أبدعها الملوك والمترفهون المائلون عن سمة الشرع. قلنا: لم ينقل عن الأولين ذلك لامتلاء بيت المال في زمانهم، واتساع وجوه الرزق على أعوانهم. وقد نقل عن عمر رضي الله عنه أنه ضرب الخراج على أراضي العراق، فأصل الضرب ثابت بالاتفاق. وإنما اختلاف العلماء في طريقه»[xxxvii]، ثم يقف على وجه المصلحة فيوازن بين المصالح والمفاسد، أي: مصلحة حفظ حياض المسلمين عن طريق القيام بشؤون الجند، وبين مفسدة أن يفرض على الناس إيتاوات فوق ما فرض عليهم من الزكوات، هنا يقف الونشريسي بين مفسدتين إحداهما أعظم من الثانية، فالضرر الذي يلحق الناس من فرض الخراج أخف من الضرر الذي يقع عند انقطاع شوكة الجند، فتكون الأمة مهددة في مقاصد الدين والدنيا، فلا بد أن يرتكب أخف الضررين « فإذا رددنا بين احتمال هذا الضرر العظيم، وبين تكليف الخلق حماية أنفسهم بفضلات أموالهم، فلا يتمارى في تعيين هذا الجانب، ولا يتمارى في حماية النفوس والحرم وأكثر الأموال الفضلات»[xxxviii]، فبعد تحقيق مناط وجه المصلحة ثم بعد ذلك جواز الحكم يختم الونشريسي تحقيق النظر في المسألة بردِّها إلى أصولها قائلًا: «وهذا مما يعلم قطعًا من كل مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا قبل أن يلتفت إلى الشواهد المعينة من أصول الشرع، على أنَّا إنْ حاولنا إظهار هذا من شواهد الشرع، وكشفنا عن ملائمته لنظيره، وجدناه في ذلك مضطربًا ولكن الحاجة إلى الاعتضاد بالشواهد، والملائمة في اتباع مصلحة مظنونة تصور مخالفتها. وهذه مصلحة في الصورة التي فرضناها إن تصورت قطعية من وضع الشرع، لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدقها، وينزل مثل هذه المصلحة من المصالح المظنونة منزلة المعلوم بالعيان، أو بأخبار التواتر من المعلومات بأقوال الآحاد، فإنَّا نشترط في آحاد العدالة. لترجح جهة الصدق على جهة الكذب. وما علم عيانًا أو تواترًا وانقطع التردد عنه، استغنى عن الترجيح»[xxxix].

ثانيًا: أصل اعتبار المآل:

إن هذا الأصل قائم في تحقيق المناط على النظر في مآلات الأمور، وهذا معتبر وارد شرعًا، كما نص على ذلك الإمام الشاطبي بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بَعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحةٍ فيه تُسْتَجْلَبُ، أو لمفسدة تُدْرَأ»[xl]، فهذا الأصل يبنى على أن الفعل يشرع لما يترتب عليه من المصالح، ويمنع لما يؤدي إليه من المفاسد، وحاصل الأمر أن تحقيق المناط في الحكم لا يكون على الأخذ بظاهره، فنحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات، وتحت كل الظروف، أو بعدم مشروعيته على ذلك النحو كذلك، فهذا مردود في مقاصد الشرع وقوانين التأويل.

ذكر الشاطبي تطبيقات عديدة لأصل اعتبار المآل، فقد أرجع إليه قاعدة الاستحسان، والذرائع، والحيل، وتقييد استعمال الحقوق بما لا يضر الغير، وقصر نتائج البطلان على ما لا يسبب فسادًا أكبر أو ضررًا أَشد، وقاعدة تحقيق المناط الخاص... الخ، إلى غير ذلك من التطبيقات التي رآها تدخل تحت هذا الأصل، ولما كان البحث في طوله لا يسعفنا فإننا سنقتصر على قاعدتين فقط وهما الاستحسان والذرائع، ثم نُثَنِّي الحديث عن بعض النوازل التي أوردها الإمام الونشريسي وكان موردها وأصلها من هاتين القاعدتين، فنبين حقيقة الاستنباط وجدلية الربط بين الواقع والنص.

الاستحسان:

اشتهر الحنفية والمالكية بالاستحسان وطَفحتْ كتبُهم بإيراده، وإن القارئ ليجد في كتبهم كثيرًا استعمال: أستحسن كذا ، ولا أستحسن كذا.

ولقد كان الأخذ به مثار ضجة بين الفقهاء فأخذ به الحنفية والحنابلة والمالكية، حتى قال الإمام مالك – رضي الله عنه –: " الاستحسان تسعة أعشار العلم"[xli]

ورفض الأخذ به الإمام الشافعي – رحمه الله – واشتهر عنه "من استحسن فقد شرع".

لكن الشافعي نفسه إذا جئنا إلى كتابيه الرسالة والأم نجده يقول أستحسن كذا وكذا، وبالتالي فالخلاف لفظي، ومقصود الرفض عند الشافعي هو نفسه مقصود الرفض عند غيره.

وعلى هذا الأساس فالاستحسان يمثل شقًّا كبيرًا وموردًا عظيمًا من موارد مقاصد التشريع، لأن فلسفة الاستحسان قائمة على أن المسألة ليس منصوصًا عليها في عين الشرع كتابًا وسنة، لكن موارد الأحكام في استقراءها تشهد بجنس نصوص الشرع بجوازه واستحسانه.

ولهذا عرَّفَهُ ابنُ رشد فقال: « هو أن يكون طرحًا لقياسٍ يؤدِّي إلى غُلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع »[xlii] .

ومقصدية الاستحسان تَتبدَّى من المبنى الذي يقوم عليه، وهي موارد الشرع، وموارد الشرع معناه غاياته وأهدافه، وعلى هذا الأساس فالاستحسان قائم على تقديم مصلحة جزئية في جوار مصلحة كلية نص الشرع عليها، لكن شرود الحكم في هذه المصلحة الجزئية إلى حكم آخر، هذا لا يعفيها من كونها محاطة بسياج مصلحة كلية أخرى عززتها القواعد والأصول.

وقد وظَّفَ الإمامُ الونشريسي الاستحسانَ كثيرًا، فعلى سبيل المثال:

– مسألة: لا يُقضى بنفقة الأبوين في غيبة ولدهما ولا تُباع أصوله لأجلها.

لا يُقضى بنفقة الأبوين في غيبة ولدهما ولا تُباع أصولُه لأجلها، هذا ما قرره الونشريسي؛ لأن ذلك مبني في نظره على أن الغيبة قد تكون مَظنةً لموته، أو استدانته، وهي أولى بالرد من النفقة على الوالدين، لكنه استحسن بيع غير الأصول من أمواله أثناء غيبته لنفقة والديه استحسانًا؛ لأن: «بيع مال الغائب في نفقة أبويه يحمل على ما عدا الأصول استحسانًا أيضًا في غير قياس؛ لأن القياس على ما ذكرنا أن لا ينفق عليهما في مغيبه شيء من ماله إذ لا يؤمن أن يكون قد مات أو استدان من الديون ما هو أحق بماله من نفقة أبويه، ولهذه العلة قالوا: إنَّ الغائب لا يؤخذ من ماله الناضِّ للزكاة»[xliii]، ومستند الاستحسان الذي خالف به القياس هو أن حاجة الوالدين تقتضي أن نخالف القاعدة لترجح الحكم في جانب غير قليل من العناية، وهي وجوب القيام بأمر الوالدين وبرهما، وشواهد الشرع شاهدة بذلك رغم مخالفة القياس.

ـ سد الذرائع:

هذا دليل يعتبر موردًا هامًّا من موارد التقصيد في التشريع؛ لأنَّ مقصودَ الشارع الحكيم متحققٌ بغاياته وأهدافه، ولو تعددت وسائله واختلفت مناهله، فمتى ما تعطلت المصالح في نفسها، أو كانت هنالك مسالك مشروعة، لكن كانت سببًا في تعطيلها، فما كان ذريعة إلى تفويت مقصد الشارع فهو محظور وإن جازت وسائله.

من هذه الديباجة تظهر لنا مقصدية هذا الدليل، وكونه فرعًا عن أصل اعتبار المآل الذي يعرف به تحقيق المناط، وعلى هذا الأساس قال الإمام القرافي في معناها: « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب، وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضتْ إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها»[xliv].

من خلال هذا النص القرافي الذي حدَّدَ المدلولَ الحقيقي للذرائع وربطها بالمقاصد يتبين لنا أنَّ مقصودَ الشرع حاضرٌ في كل الصّيَغِ التي وردت عليها المسائل والنوازل، ولا عبرة بظاهرها ولا وسيلتها إذا كانت تفضي إلى المحظور، وهذا ما نستشفه في التوظيف المقصدي لها عند الإمام الونشريسي في نوازله، فعلى سبيل المثال:

– مسألة إحداث مساجد مجاورة لإقامة الجمعة:

مشهور المذهب أنه لا يجوز إحداث مسجد الجمعة في جوار مسجد موجود لصلاة الجمعة، وقد أعار الونشريسي المسألة، وألحقها بأصلها ودليلها، لكن قبل ذلك يلجأ إلى تحقيق المناط قبل الحكم، ثم بعد التحقيق يوظف أصل سد الذرائع، ويجعل أساسًا في الحكم بعد ذلك، يعالج المسألة فيبدأ بسؤال مفاده: « فما الحكم على القول بإحداث جمعة ثانية لضرورة الضيق أو مشقة الإتيان إذا ضاق الجامعان أو بعداَ ؟ هل في المذهب رخصة في إحداث ثالثة ورابعة حتى تنتفي الضرورة أم لا ؟ » [xlv]، بعد هذا السؤال يطرح الونشريسي أمامنا وجهتين الأولى: عدم جواز ذلك استنادًا على دليل سَدِّ الذرائع؛ لأن ذلك فيه: « إزالة التفرقة بين المسلمين في هذا المشهد العظيم، والجمع بين كلماتهم ورغباتهم وأدعيتهم حتى ينتفع بعضهم ببعض وتفيض بركة أعلامهم على أدناهم؛ لأنَّ التفرقة في هذا المشهد العظيم فيها مع ما فات بها من المصالح التذرع إلى افتراق الكلمة وإثارة الفتن بين المسلمين في الظاهر والباطن. ولا شك أن هذا المعنى موجود في نازلة السؤال بل أعظم، لأن الافتراق الحسي الموجود في ذينك الموضعين بحسب المساكن إذا ضم إليه التفرقة في المحافل الدينية كالجمعة كان ذلك أفضى إلى الفتنة وفساد القلوب»[xlvi]، فالحكم مبني على علة المفسدة القائمة، فسدًّا لها حكم بالمنع، لكن من الجهة الأخرى إذا اقتضى الأمر ضرورة أن تحدث مساجد أخرى لضيق المسجد العتيق، فمفسدة مظنة الفتنة يقابلها عنت يصيب الناس عند ضيق المسجد، فيحصل الإصر المرفوع على الشريعة، فتقدم مصلحة التوسيع على المسلمين على مظنة الفتنة المرتقبة وراء تعدد المساجد، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله: «إلا أنه لضرورة الضيق وتعذر السعي في مسجد يسع الجميع تعين العمل بالقول بالتعدد»[xlvii].

فقد رأينا كيف أعارَ الإمامُ الونشريسي نوازلَه بمعيار آليات التفعيل المقاصدي الذي كان حاضرًا حضور المشكلات التي لا يمكن أن نجد لها حلولًا نسترشد فيها مسلكًا وسطًا إلا بهذا الاجتهاد، والمسائل كثيرة ويطول البحث بتحليلها، فكان همنا ذكرها على سبيل المثال لا الحصر والإكمال، حتى نستشف كيف كانت المقاصد حاضرة في مغربنا، وحتى نجد تفسيرًا دقيقًا لِسِرِّ الطاقة التي فجرها ابنا المغرب الإمام الشاطبي وابن عاشور وغيرهم، في تذليل مصاعب هذا العلم وإبداعه.

إلى هنا نكتفي بهذه المسائل النازلة التي راعى فيها فقهاؤنا المواردَ المقاصدية، وأنَّ حضورها كان فاعلًا، وكيف نقف مَلِيًّا مع تلك الجدلية ــ النص / الواقع ــ التي أسالت الحبرَ، وشَغَلت العقلَ الأصولي قرونًا، وما زالت تشغله، وستبقى كذلك ما دامت حركية الواقع تنبض بألوان النوازل والمستجدات، فالاستصحاب المقاصدي كما قال الإمام الشاطبي وغيره لا يمكن أن يتجاهل أو يتأخر، فالشريعة كلها مقاصد وغايات، ولن ننشد التوظيف الحقيقي للعدالة الإلهية في تشريعاته، وبغية الصلاح لهم ودرء الفساد عنهم عاجلًا وآجلًا إلَّا بمراعاة المنظومة المقاصدية أصولًا وفروعًا وموارد.

الإحالات:

[i] ابن فرحون، الديباج المذهب في أعيان المذهب، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط بدون)، ٨٧، المبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، (مكتبة النهضة، الجزائر، ١٤٥٠هـ)، ٢/٣٤٢.

[ii] الونشريسي، المعيار المعرب، نشر وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١م.ج١/ مقدمة الكتاب.

[iii] كمال أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي، (مركز الاسكندرية للكتاب، ط: ١٩٩٦م)، ٧.

[iv] الإمام أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة: ٢ / ٩ .

[v] بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة للطباعة (الكويت).

[vi] ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين:٣/٣.

[vii] شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة١/٢٧، وانظر كذلك تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، محمد مصطفى شلبي، ص٩٦.

[viii] البحث في المقاصد نشأته وتطوره ومستقبله: أحمد الريسوني، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي من ١ إلى ٥مارس ٢٠٠٥.

[ix] مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة:٢/٢٢، وانظر كذلك إعلام الموقعين:١/١٦٩إلى٢٠٠ وشفاء العليل:٢/٥٣٧إلى ٥٧٥

[x] إسماعيل نقاز، الاجتهاد المقاصدي في الفكر النوازلي"الإعلام بنوازل الأحكام" لعيسى بن سهل الغرناطي أنموذجا، بحث قدم في الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ولاية عين الدفلى، ١٣/١٤ جمادى الأولى ١٤٣١هـ، ٢٨/٢٩ أفريل ٢٠١٠ ص٤٦٧.

[xi] عيسى بن سهل الغرناطي، الإعلام بنوازل الأحكام: ٢٦.

[xii] انظر معجم مقاييس اللغة ٩٨٦ ، مادة" نزل"، والقاموس المحيط ٤،٦٥ ، مادة" الترول"، ولسان العرب ١١– ٥٧/ مادة" نزل ".

[xiii] الشافعي، الأم: ١/٢٠٥.

[xiv] الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، المكتبة العلمية(بيروت). ٥١٢.

[xv] تفسير القرطبي: ٦/٣٣٢.

[xvi] ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين: دار الجيل (بيروت). ٢/٢٠٥.

[xvii] التعليل المصلحي في الفقه المالكي بين التقصيد الاستدلالي والتقصيد الحِكَمِي وأثره في الاجتهاد المعاصر، إسماعيل نقاز المكناسي، بحث قدم في الملتقى الدولي السابع للمذهب المالكي، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ولاية عين الدفلى، دار الثقافة، يومي ٠٨/٠٩ جمادى الثاني ١٤٣٢هـ الموافق ١١/١٢ ماي ٢٠١١م.

[xviii] إسماعيل نقاز، الاجتهاد المقاصدي في الفكر النوازلي "الإعلام بنوازل الأحكام" لعيسى بن سهل الغرناطي أنموذجًا، ص٤٨٠.

[xix] الموافقات ٣/٢٣٢.

[xx] المصدر نفسه: ٣/٣٢٣.

[xxi] المصدر نفسه: ٥/١١.

[xxii] الاعتصام: ٢/١١٥.

[xxiii] الموافقات ١/٤١.

[xxiv] المصدر نفسه: ٣/٣٠٤.

[xxv] تعليل الأحكام: ٣٢١.

[xxvi] حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، ٤١.

[xxvii] الموافقات: ٤/١٧.

[xxviii] المصدر نفسه: ٤/١٦٥.

[xxix] عبد المجيد النجار، فقه التدين فهمًا وتنزيلًا، ٥٢.

[xxx] إسماعيل نقاز ، "التفسير السنني وتجربة التأصيل عند محمد باقر الصدر"، ضمن أعمال الملتقى الوطني للقرآن الكريم، حول "مجتمع القرآن وحركية النماء"، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر العاصمة أيام ١٢/١٣ /١٤ فيفري ٢٠١٢م. ٠٥.

[xxxi] محمد باقر الصدر، "المدرسة القرآنية"، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط: ١٤٠١هـ/١٩٨١).١٥.

[xxxii] الموافقات، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، ٥/١٥.

[xxxiii] المصدر نفسه: ١/٣٣.

[xxxiv] أبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١١/١٦٠.

[xxxv] المصدر نفسه: ١١/١٦١.

[xxxvi] المصدر نفسه: ١١/١٦١.

[xxxvii] المصدر نفسه: ١١/١٦١.

[xxxviii] المصدر نفسه: ١١/١٦٢.

[xxxix] المعيار المعرب: ١١/١٦٢.

[xl] الموافقات: ٥/١٧٧.

[xli] الاعتصام: أبو إسحاق الشاطبي، مكتبة الرياض الحديثة.٢/١٣٨.

[xlii] المصدر نفسه: ٢/١٣٩.

[xliii] المعيار المعرب: ٣/١١.

[xliv] الفروق: شهاب الدين القرافي، عالم الكتب (بيروت). ٢ /٢٢.

[xlv] المعيار المعرب: ١/٣٢٠.

[xlvi] المصدر نفسه: ١/٣٢٤.

[xlvii] المصدر نفسه: ١/٣٢٤.